20e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 47 24 NOVEMBRE 1898

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — De nos jours où le droit de propriété est si discuté, il est souverainement important de savoir sur quoi ce droit est fondé. Je vous avoue que, pour ma part, je n'ai jamais bien pu m'en rendre compte. Les moralistes le font reposer en dernière analyse sur le droit qu'a l'homme au produit du libre exercice de ses facultés. Mais cette raison suffit-elle pour légitimer la propriété ? Je comprends que la matière brute que le Créateur a mise à la disposition de l'homme serait pour celui-ci d'une bien faible utilité sans le concours de son activité, ou si l'on veut, de son industrie, qui la transforme et l'adapte à ses besoins. Je comprends aussi que celui qui a transformé un objet par son travail, doit avoir la propriété de l'amélioration qu'il a fait subir à cet objet; mais je ne vois pas comment il acquiert par là la propriété de la matière première sur laquelle il a travaillé.

De plus, voici une nouvelle difficulté. C'est l'*occupation,* disent les théologiens, qui de fait a primitivement donné naissance à la propriété. Comment justifier le droit ainsi créé, puisque la simple occupation n'implique nullement amélioration ou transformation ? On ne saurait donc faire valoir en faveur de l'occupation le principe fondamental donné par les moralistes pour établir la légitimité de la propriété privée.

Je serais bien reconnaissant au savant *Ami,* s'il voulait avoir la bonté de me donner là-dessus des explications claires et satisfaisantes.

R. — Votre question en vaut la peine. Nous allons y répondre avec quelque détail.

Laissez-nous vous faire observer tout d'abord que vous avez tort de demander aux moralistes la solution de ce problème. C'est aux philosophes qu'il appartient de le résoudre, et c'est à la philosophie que vous devez emprunter les lumières qui vous manquent. Dans les traités de morale naturelle (morale sociale) se trouvent développées (plus ou moins heureusement, c'est vrai !) les questions relatives au droit de propriété. Nos récents manuels de philosophie scolastique peuvent là-dessus vous offrir une bonne matière à étude. Vous ferez bien de vous y reporter. En attendant, si vous n'avez pas de bons auteurs sous la main, et dans l'intérêt du lecteur qui n'aurait pas le loisir d'aller puiser aux sources les renseignements utiles, voici quelques explications sommaires que tout le monde pourra méditer avec fruit.

I. — Distinguez bien, s'il vous plaît, en toute cette affaire, deux choses absolument différentes, qu'on a la fâcheuse habitude de confondre, au grand préjudice de la clarté que réclame la discussion de la controverse fameuse.

Un *droit*, et le « fait » de son *exercice,* voilà deux idées, deux termes, qu'il faut savoir nettement distinguer.

Le *droit* est une faculté morale, un pouvoir abstrait, qui permet de faire, d'omettre ou d'exiger une certaine chose, et cela conformément à la loi morale, de telle sorte que celui qui la fait, l'omet ou l'exige, agit bien, tandis que, par raison inverse, il y aurait péché, violation de l'ordre moral, chez quiconque mettrait volontairement, et sans excuse plausible, obstacle à ce que cette chose fût faite, omise ou exigée par l'ayant droit.

Mais tout droit, comme toute faculté, comme tout pouvoir, ne peut, en fait, s'exercer que sur une certaine matière concrète, sur un objet particulier. L'*exercice* du droit réclame donc, de toute nécessité, une chose objectivement déterminée sur laquelle il puisse se porter, tomber, pour ainsi dire, au moment où il passe, comme on dit, de la puissance à l'acte.

Autre chose donc est disserter sur la légitimité du droit en soi, considéré comme pouvoir abstrait, autre chose disserter sur les éléments, d'ordre tout différent, qui peuvent concourir à la détermination pratique de l'objet sur lequel il devra porter.

Voici un exemple excellent, entre mille autres du même genre qu'on pourrait tout aussi bien choisir.

Le jeune prêtre reçoit à l'ordination le pouvoir d'absoudre, le *droit* de donner des absolutions

valides, de lier et de délier les consciences. Impossible à lui, cependant, de l'*exercer*, s'il n'a pas une matière apte à recevoir l'action de la vertu surnaturelle dont il est investi. D'où lui viendra cette matière ? Non plus de Dieu, qui désormais n'est pour rien dans ce qui suit la collation du pouvoir d'ordre. Elle viendra de la volonté créée de l'évêque ou du supérieur, le jour où celui-ci lui dira : « Voici un groupe de fidèles ; je vous envoie là, faire la moisson des âmes ; je vous donne juridiction, c'est-à-dire, une parcelle de l'autorité que j'ai de régir ce troupeau. Allez et faites là, pas ailleurs, l'œuvre de Dieu. »

Ce prêtre, dès lors, absoudra ses pénitents, en vertu du *droit divin* et du *droit humain* tout ensemble, suivant que l'on voudra considérer en lui le *pouvoir radical* de l'ordination ou bien la *détermination concrète*, et tout humaine, de la matière qui a été assignée à son exercice.

Voilà comment se glissent dans beaucoup d'autres questions analogues à celle-ci les deux causes, les deux origines, *divine* et *humaine*, aboutissant, en fait, *in concreto*, à une même œuvre ; voilà aussi pourquoi l'on est si facilement amené à identifier dans une seule idée les deux causes différentes, parce qu'on leur voit produire *un seul effet*, qui ne révèle point dans son apparence la diversité de ses deux origines.

Les philosophes ont de très jolis mots pour fixer tout cela dans l'esprit. Ils vous diront que, dans le cas présent, l'une des causes est cause *per se*, vraie, profonde, en réalité seule cause efficiente proprement dite, tandis que l'autre est cause *per accidens*, c'est-à-dire *occasionnelle*, en tant précisément qu'elle fournit accidentellement à la cause *per se* l'occasion de s'exercer.

Vous approchez une étoupe d'un foyer incandescent, vous coupez la ficelle qui retenait suspendu un caillou, etc., etc.; deux causes toujours sont là coopérant à l'œuvre finale, de la combustion de l'étoupe ou de la chute du caillou, mais deux causes dont l'une est la *vraie cause* au fond, la cause propre, *per se*, l'autre, au contraire, la *cause occasionnelle*, purement *per accidens*, bien que, tout de même, en fait, absolument nécessaire.

A cette question : pourquoi l'étoupe brûle-t-elle, pourquoi le caillou tombe-t-il ? vous pouvez très bien faire ces deux réponses également justes : 1° parce que j'ai approché l'étoupe du feu, parce que j'ai coupé la ficelle, première réponse ; 2° parce que la chaleur a agi sur l'étoupe pour la transformer chimiquement et la carboniser, parce que l'attraction de la gravitation universelle a agi sur le caillou, deuxième réponse. — Elles sont absolument vraies toutes les deux, ces réponses, suivant les points de vue où l'on se place pour les apprécier ; et cependant, il y aurait erreur à ne présenter que l'une ou l'autre sans distinction, si l'on voulait par là donner satisfaction complète à l'interrogation posée. Il y aurait erreur à laisser croire que la combustion ou la chute d'un corps sont des phénomènes uniquement dus à votre action propre, ou uniquement dus à l'action propre des agents physiques intrinsèques mis en cause. La vérité est que ces phénomènes sont dus simultanément à une cause radicale *per se*, d'origine naturelle, et aussi à une cause occasionnelle, *per accidens*, d'origine humaine personnelle.

Revenons maintenant à notre question de la propriété. A quelle origine rapporter le droit de propriété ? A la *loi naturelle*, disent les uns ; à un *fait humain*, disent les autres. Ces deux réponses sont parfaitement justes, ou parfaitement fausses, suivant le sens qu'on leur donne.

Les premiers ont raison, s'ils ne visent que le droit abstrait de propriété dans son principe moral, indépendamment du fait contingent de son exercice ; les seconds ont également raison, s'ils entendent parler du droit de propriété « en acte, » de la détermination pratique et concrète de son objet.

Mais les premiers ont tort, s'ils mettent sur le compte du droit naturel les conditions qui précisent en fait l'exercice de la propriété ; de même que les seconds commettent une lourde erreur, s'ils donnent comme essentielle au droit de propriété une caractéristique purement contingente et accidentelle qui n'est vraie que de son exercice.

Il importe souverainement de ne pas oublier cette distinction capitale du *droit* et de son *exercice de fait*, si l'on veut raisonner exactement sur la théorie de la propriété. Arrivons maintenant au fond de la difficulté.

II. — *Le droit de propriété* (distingué de son exercice) est-il d'origine *naturelle* (c'est-à-dire, en somme et au fond, d'origine divine) ou d'origine purement *humaine ?*

Inutile de préciser minutieusement, pour le moment, la définition de ce mot *propriété*. Nous le prenons, en attendant mieux, au sens communément reçu parmi les hommes, et qui revient à peu près à ces termes : « Le droit de propriété c'est la faculté que possède un homme de disposer (d'user) d'une certaine chose à l'exclusion de toute autre personne humaine. »

Nous préciserons plus tard le sens de ce mot « disposer. » Il nous suffit pour le moment de prendre en gros la formule de cette définition vulgaire. Est donc propriétaire quiconque, à propos d'un objet donné, peut dire : « Ceci est à moi, c'est ma chose ; personne n'y peut toucher sans violer mon droit, sans commettre une faute. »

Or, un homme peut-il tenir légitimement un pareil langage ? Peut-il moralement exclure ses frères de tout contact avec la chose qu'il s'est appropriée ? Peut-il la rendre *sienne* à ce point qu'elle ne fasse pour ainsi dire qu'un avec lui et échappe par là-même entièrement à la libre disposition d'autrui ? La réponse affirmative à cette question constitue la thèse classique de l'origine *naturelle* du droit de propriété.

On a mis en avant beaucoup d'arguments pour

établir que le droit de propriété, dans sa dernière source, est *a natura* et non *ab homine*. Voici le plus clair de tous, et qui est, croyons-nous, le fondement ou le point de départ de tous les autres.

L'homme a, *jure divino*, le droit de vivre; donc aussi, au même titre, le droit de *conserver* sa vie; donc, encore, le droit d'employer les moyens nécessaires à la conservation de sa vie; donc, enfin, aussi le droit de propriété, si l'*appropriation* de certaines choses est pour lui un élément de subsistance indispensable. Voilà, en raccourci, toute la série fort simple des déductions qui amènent rigoureusement à conclure que la propriété est, dans son essence, de droit naturel.

Parmi ces différentes propositions, une seule, la dernière, a vraiment besoin d'être prouvée, les autres étant assez évidentes par elles-mêmes. Disons donc pourquoi l'homme ne vivrait pas sans la propriété.

Pour vivre, il faut : 1o manger, 2o se vêtir, 3o se garantir des maladies (physiques ou morales), 4o s'en guérir, 5o se défendre des ennemis du dehors (le climat, les intempéries, les orages, les fléaux naturels de toute sorte, les bêtes sauvages); et, parmi ces menaces perpétuellement suspendues sur la vie humaine, n'oublions pas celles qui lui viennent de ses propres confrères en humanité. Il faut tout cela pour vivre, et tout cela *jure naturali*, et bien d'autres choses encore, dont on omet ici le détail pour s'en tenir aux grandes lignes du problème.

Or, l'homme n'a pas, comme la bête, à compter sur l'*instinct*. Cette considération est capitale.

La Providence se charge, pour l'animal, de tous les articles ci-dessus énumérés ; pour l'homme, d'aucun. Elle l'abandonne à lui-même, à son intelligence et à sa liberté. Il est le roi de monde ; à lui d'exercer sa royauté comme il l'entendra. La bête, dès le premier instant de sa naissance, aura toute la science, toute la prudence, toute l'expérience que réclamera l'entretien et la conservation de sa vie. Encore une fois, l'instinct (nous disons, nous autres, Dieu) s'en charge. L'homme, au contraire, naît ignorant, sans défense, sans acquit expérimental, sans rien, absolument rien, de tout ce qui lui est nécessaire pour vivre. Plus tard, devenu adulte et maître de ses moyens personnels de connaissance et d'action, il restera toujours soumis à la même loi inexorable ; il ne devra compter que sur lui-même pour vivre et bien vivre, et cela à tous les instants de sa vie.

Vivre au jour le jour, comme la bête, qui est trop sûre de son avenir pour jamais sans inquiéter ?... Evidemment non ! Le premier acte intelligent de l'homme sera la *prévision* et par conséquent la *provision*. N'étant point assuré de trouver le lendemain le poisson qu'il a pêché ou la bête qu'il a tuée la veille, il mettra de côté *en réserve* un poisson ou un quartier de lapin.

Survient un voisin affamé qui n'a pas pris la même *précaution*. Ce quidam dira : « Partageons... » — Et l'autre : « Nenni ! Ce poisson est à moi ; c'est une partie intégrante de ma vie. *Ma vie est à moi, donc le poisson aussi.* Vous n'avez pas le droit de me condamner à mourir à votre place ; vous n'avez pas le droit de toucher à ma vie qui est bien exclusivement ma chose, *jure divino* intangible ; donc, pas le droit non plus de toucher à ce poisson qui fait partie intégrante de ma personnalité, de cet aliment que le Créateur m'ordonne de manger, tout comme il m'ordonne de vivre. Arrangez-vous de votre côté, c'est votre affaire. Vous avez bec et ongles comme moi. Il y a des poissons qui ne m'appartiennent pas. Celui-ci doit vous être sacré comme ma propre personne, comme ma vie qui en dépend. Vous n'avez pas le droit de couper le fil de mon existence ; donc, pas le droit non plus de m'enlever cette nourriture qui est mon unique moyen de subsistance. »

Voilà, en définitive, toute la théorie de la propriété. L'appropriation est un moyen nécessaire de subsistance ; donc le droit à l'appropriation, dans sa racine dernière, est un droit naturel, au même titre que le droit de vivre.

Et cette argumentation très simple devient tout de suite infiniment plus saisissante, si au lieu de l'appliquer au cas isolé d'un homme seul, supposé adulte, on la rapporte à la famille. C'est là surtout que sautent à l'œil les *nécessités* naturelles de la *prévision* et de la *provision ;* là que se multiplient les dangers qui menacent la vie du père, de la mère, des enfants, des domestiques ; là aussi, par conséquent, que deviennent *jure naturali* souverainement nécessaires, d'absolue nécessité, les actes et œuvres d'appropriation sans lesquelles la famille, voulue par la nature, ne saurait naturellement subsister.

On peut enjoliver l'argumentation, la développer, l'illustrer d'exemples à l'infini ; au fond elle se ramènera toujours aux termes que nous venons de résumer.

Mais elle serait incomplète, si nous n'y ajoutions le prolongement indispensable que voici. L'homme a non seulement, de par la loi de nature, le droit de vivre, mais il a aussi le droit de bien vivre, en prenant ce mot « bien » dans un sens large et harmoniquement combiné avec les exigences morales des autres lois naturelles qui s'imposent à sa conscience. D'où il suit que le droit de propriété a sa raison d'être aussi bien pour l'*utile* que pour le *nécessaire*. D'ailleurs, l'appréciation stricte, absolument précise, de ce qui est nécessaire à la vie, est pratiquement impossible dans la plupart des circonstances. La première prévision est celle des « nécessités », c'est clair ; mais qui peut savoir à l'avance leur juste mesure ? Personne ! Aussi, l'homme se trouve-t-il dans l'obligation d'amasser plus que moins, pour n'être pas surpris, d'amasser des provisions dont un certain nombre, en fait, ne lui seront qu'utiles ; et cette raison de se ménager

pour l'avenir un bien-être légitime autorise encore de sa part l'exercice naturel du droit d'appropriation.

Il faut reconnaître cependant que là où cesse l'utilité, là cesse aussi la rigueur de notre argumentation, et que la loi d'utilité étant moins urgente en droit naturel que la loi de nécessité, elle peut plus facilement céder devant une autre obligation d'ordre supérieur, comme celle de la charité, par exemple, ainsi que nous le dirons tout à l'heure à propos des limites du droit de propriété.

On donne quelquefois comme argument fondamental de la thèse du droit de propriété la récompense du labeur personnel et de l'exercice de la liberté.

Cet argument n'est pas mauvais; mais il n'est pas radical, puisqu'il peut y avoir propriété légitime sans labeur personnel, et labeur personnel sans propriété. La mer, le vent, ou tout autre hasard apporte à notre homme primitif de tout à l'heure une chose qu'il trouve nécessaire ou utile à sa subsistance. Il n'a pour tout labeur que le mal de mettre la main dessus, et le voilà propriétaire, le plus justement du monde.

Autre cas. Il élève chez lui des oiseaux, les nourrit à ses frais, les soigne avec sollicitude. Un beau jour la porte de la cage reste ouverte; les prisonniers, nullement apprivoisés, prennent la volée et s'en vont élire domicile... aux antipodes. Il n'en est plus propriétaire, malgré le labeur et la dépense personnelle de force et de liberté dont ils ont été l'objet pour lui.

Disons donc seulement que le travail est non pas la cause dernière, le fondement profond, de la propriété, mais un des moyens, et même, si l'on veut, en général, le moyen de l'exercer, en fixant la détermination pratique de sa matière : ce sera plus exact.

Il y a ici, en effet, un gros péril d'équivoque et d'erreur. Si l'on prétend que la propriété est la conséquence naturelle du labeur personnel, on s'expose à conclure que, sans travail personnel, il n'y a point de propriété légitime, ce qui serait faux, car bien des gens possèdent très légitimement de grosses fortunes, qui n'ont par eux-mêmes personnellement rien fait pour les acquérir.

Nous recommandons cette réflexion à l'attention du lecteur qu'auraient séduit trop vite les déclamations à grand orchestre de certains sociologues démocrates modernes, qui ne se gênent pas pour dire tout haut que les accumulations de capitaux dans les grosses fortunes sont une criante injustice, et cela, d'après eux, parce que la propriété ne serait légitime qu'autant qu'elle procéderait du travail personnel.

L'enfant trouve dans son berceau une *provision* de subsistances sagement ménagées pour lui par le labeur de son père : c'est là, pour ainsi dire, une partie intégrante de sa vie, le moyen de subsistance sans lequel il ne vivrait pas. Le père meurt. Direz-vous que l'enfant n'emporte pas avec le sang qu'il a reçu de ses parents, la légitime possession de ce qu'ils ont amassé pour lui? Le premier qui oserait lui enlever cette réserve le condamnerait à mort. La transmission successorale de la propriété est là tout entière, justifiée dans son dernier principe. Cet enfant grandit; il a *hérité* de ses parents une fortune, non pas brillante ni exagérée, mais suffisante cependant pour qu'il ne soit point obligé de peiner comme père et mère, afin de se procurer le pain de chaque jour. Il vivra donc sans travail, et comme il ne vivra point de choses volées à autrui, mais de ce qui est bien, en droit naturel, sa légitime possession, il sera vrai pour lui que la propriété légitime n'est pas nécessairement le corollaire d'un travail personnel antécédent. Je ne dis pas qu'il n'ait point par ailleurs l'obligation de travailler; c'est là une autre question. Je dis seulement que, s'il ne travaille pas, il n'en reste pas moins le vrai propriétaire de ce qui lui a été légitimement transmis par ses parents.

III. — Jusqu'ici nous avons, en raccourci, toute la thèse de la propriété. Elle est parfaitement claire, inattaquable dans les termes où nous l'avons formulée et démontrée. Reste à résoudre une grosse difficulté que n'aura pas manqué de flairer le lecteur attentif à notre argumentation.

— Mais alors, peut-on dire, si la nécessité et l'utilité de vivre sont, de par Dieu et la nature qui est l'écho de sa Providence, la raison radicale de la légitimité du droit d'appropriation, on peut très bien conclure de là que tout ce qui n'est ni nécessaire ni utile à la vie est, du fait même, illégitimement possédé. Et voilà qui pourrait nous mener loin..., presque aux pires exagérations du socialisme le plus radical. Combien de gens, en effet, d'un côté, ne possèdent pas le nécessaire, alors que tant d'autres ont du superflu, du superflu, s'entend, au-delà, bien au-delà de ce qui leur est nécessaire et même simplement utile pour bien vivre? Fixons les idées. Voici un gros millionnaire; tout compte fait, et en y mettant les plus larges estimations possibles, il est propriétaire d'un million de superflu absolu. Laissons-lui en deux ou trois avec lesquels il sera à l'abri (lui et sa famille) de tout besoin, infiniment à l'aise, libre de s'offrir beaucoup de luxe, des dîners fins, de jolies parties de plaisir, libre aussi de doter magnifiquement ses enfants et de se réserver encore pour l'avenir la plus tranquille et la plus heureuse des vieillesses. Tout cela compté, il a un quatrième million dont l'usage, même à ses propres yeux, est vraiment impossible à expliquer, autrement que par des prévisions de dépenses absolument inutiles, sans justification possible devant la saine raison. Eh bien, oui ou non, est-il propriétaire de ce quatrième million? Si oui, que devient l'argumentation ci-dessus développée (nécessité, utilité)? Si non, il doit restituer et on peut le traiter comme détenteur du bien d'autrui, comme un simple voleur, et le premier venu, parmi les besogneux, peut sans scrupule se per-

mettre d'y toucher pour se l'approprier. — Voilà l'objection clairement formulée. Ecoutez la réponse.

Par rapport à Dieu, l'homme n'est jamais « propriétaire » de quoi que ce soit ici-bas. Il n'est qu'usufruitier, et usufruitier avec l'obligation de conscience, sous péril de son éternité, de garder une juste mesure dans l'usage qu'il fait des biens temporels de ce monde. Cette juste mesure est fixée, d'un côté, par les exigences de la vie (nécessité, utilité), et de l'autre par le devoir de charité qu'il faut, *jure naturali* aussi, remplir à l'égard du prochain. Donc, quiconque amasse et détient des richesses au-delà de ce qui est nécessaire ou utile à sa vie, et à la vie de ceux dont il a naturellement la charge, cesse devant Dieu, *en conscience,* d'être légitime propriétaire du superflu. Dieu n'admet pas, dans ce cas, ce droit d'usage exclusif, ce droit moral d'appropriation qui présente le double vice : 1° de n'être légitimé par aucune bonne raison naturelle, 2° d'être un attentat indirect à la vie du prochain dénué de ressources suffisantes, d'être enfin une violation de la loi de charité. Voilà pourquoi l'Evangile formule si sévèrement, à l'adresse des riches, le précepte de *l'aumône.* Voilà pourquoi un riche, instruit, bon chrétien, ne pourra jamais se considérer comme étant en sûreté de conscience, s'il amasse quand même et conserve, sans raison plausible, une masse superflue de richesses, qui se trouve par là-même soustraite à la circulation et qui, dans tous les cas, en vertu de la loi de charité, ne peut être en conscience justifiable tant qu'il y a sur la terre des pauvres, des miséreux à soulager.

Je dirais donc à notre riche aux quatre millions : « Vous croyez, en bonne conscience, pouvoir faire œuvre raisonnablement utile à vous et aux vôtres, en gardant trois millions ; c'est bien, passons, et soyons large ; mais vous allez vous défaire du quatrième million, parce que Dieu et la loi de nature vous en font une obligation morale absolue. » Et s'il me répond : « Mais ce million est à moi comme les autres ; j'en suis très légitime propriétaire ; je puis donc, de par Dieu et la loi de nature, en disposer comme bon me semble, et même n'en pas disposer du tout, sans blesser les droits de qui que ce soit, en usant simplement du mien », — je répliquerai : « Oui, vous êtes propriétaire légitime *devant les hommes*, et personne parmi eux ne peut vous enlever légitimement un centime de ce million. Mais, *devant Dieu,* non, mille fois non ! Sur ce terrain, vous n'êtes propriétaire de rien du tout, mon ami ; comprenez bien cela ; et comme Dieu vous a tracé la règle que vous avez à suivre dans l'usage des moyens de vivre qu'il met à votre disposition, c'est à lui que vous aurez affaire, si vous outragez sa Providence, sa législation naturelle et évangélique sur ce point-là. Arrangez-vous ; c'est un choix à faire. Si vous vous entêtez à rester « propriétaire », eh bien ! vous mourrez propriétaire, mais vous mourrez damné ; c'est aux gens de votre espèce qu'il a été dit très expressément : *Ite in ignem æternum.* »

Voilà le joint. *Au point de vue des hommes,* devant l'ordre social, basé sur les relations que règle la vertu de justice, l'homme est et reste quand même propriétaire de ce qu'il s'est une première fois légitimement approprié. Là le mot « propriétaire » a un sens ; il veut dire : « ceci est à moi et non à toi » ; et, humainement parlant, sauf sas d'extrême nécessité, c'est violer la loi des relations sociales, la justice, que de mettre la main sur ce qui n'est pas *à soi,* sur ce qui est sous la main d'autrui par légitime appropriation initiale. Aucun homme ne peut se permettre d'être l'arbitre des nécessités ou utilités de son voisin ; la grosse fortune en tant que *grosse* n'emporte pas avec soi le caractère évident du superflu absolu ; c'est là une constatation qui ne se peut faire que dans l'esprit du propriétaire, lequel est seul à connaître ses besoins, ses intentions d'avenir, l'usage moralement bon qu'il entend faire de sa richesse. Supposez un instant que les particuliers aient le droit de se contrôler entre eux, par rapport au *superflu :* la société croule immédiatement, abîmée dans l'anarchie et l'injustice. Donc, ce jugement sur l'utilité ou le superflu du bien d'autrui est *jure naturali* défendu, et il ne reste à personne aucun moyen de taxer d'illégitime une propriété pour raison de superflu ; et, pratiquement, notre argumentation sur les bases naturelles du droit de propriété reste sans inconvénient social d'aucune sorte. Le socialisme n'a rien à en tirer pour allumer ou justifier ses convoitises. La *justice* reste intacte comme sauvegarde protectrice absolue de la propriété privée entre les hommes ; la *charité* reste menaçante sur la tête des riches comme principe divin compensateur des excès de l'appropriation.

Deux exceptions cependant, où l'atteinte aux biens des riches est humainement admissible, malgré la résistance des propriétaires :

1° *En cas d'extrême nécessité.* Cette thèse de théologie morale est bien connue. Nous y renvoyons le lecteur. Elle est d'ailleurs d'application rare et difficile ; et l'ordre social n'en est nullement menacé.

2° *En cas d'intervention de l'autorité publique.* C'est une autre affaire. Ce que les particuliers ne peuvent jamais faire d'eux-mêmes, faute d'autorité et de compétence morale naturelle suffisante, l'Etat est, par la loi de nature, en certains cas, autorisé à le faire, et cela pour l'intérêt souverain de la société elle-même, partant de tous les citoyens auxquels profite individuellement la bonne marche de la machine sociale. Tel, par exemple, le cas de la *prescription* et de *l'expropriation* pour cause d'utilité publique ; tel aussi le système des *impôts* ou lois sociales à conséquences financières, de toute sorte. Personne ne songe à blâmer, comme illégitime atteinte au droit de propriété privée, l'intervention des pou-

voirs publics dans la répartition pécuniaire des charges sociales, pourvu que cette répartition soit équitable et ne blesse point par ailleurs les principes de la justice distributive.

Il y a mieux encore, et nous allons plus loin. La charité, ou, si l'on veut, l'*aumône* est une vertu et même une vertu naturelle, imposée déjà sous la loi de nature indépendamment de la révélation évangélique. Un Etat, même neutre au point de vue religieux, peut, par voie de préceptes législatifs, imposer aux citoyens la pratique publique des vertus naturelles, tout comme il prohibe leur violation publique. Ce pouvoir rentre dans la mission qu'il a, *jure naturali*, de veiller au bien des sociétés, lequel comporte la surveillance et la meilleure réalisation possible de leurs deux genres d'intérêt, matériel et moral (naturel), lesquels sont tous deux indispensables à la félicité temporelle des hommes sur la terre. Exiger, par des lois, que les riches fassent l'aumône de leur superflu, d'une partie fixe de leur superflu, à la partie indigente de la société, est donc chose que le souverain civil peut se permettre. Déjà il se la permet depuis longtemps d'une façon indirecte, par les impôts spéciaux dont il frappe, dans l'intérêt des pauvres, certains objets de luxe, les théâtres, ou autres genres de dépenses superflues accessibles seulement aux grosses fortunes.

Nous pensons qu'il pourrait aller plus loin et promulguer des lois, obligatoires en conscience, faisant un devoir aux citoyens riches de verser dans la caisse publique des pauvres une somme proportionnée avec les signes extérieurs sociaux de leur superflu. Mais c'est là un autre terrain sur lequel nous n'avons pas à entrer pour le moment. Il nous suffit d'avoir répondu à l'objection qu'on élevait contre notre théorie de la propriété, et d'avoir montré comment, même poussée logiquement à ses extrêmes conséquences, notre argumentation n'avait rien qui pût lui mériter les faveurs du socialisme.

L'*Ami du Clergé* a d'ailleurs traité déjà fort longuement la question de l'aumône dans un article auquel nous avons emprunté quelques-unes des idées développées dans celui-ci ; nous y renvoyons le lecteur. (Voir *Ami* 1897, nº 28).

IV. — Si le droit de propriété a ses racines dans la nature, c'est-à-dire, en fin de compte, dans la volonté même de Dieu, il n'en est pas de même de son *exercice pratique*. Tout comme pour le cas du prêtre nouvellement ordonné, c'est un *fait humain* qui doit intervenir pour déterminer l'appropriation effective d'un bien créé, à un homme plutôt qu'à un autre.

Ce fait humain, en principe, est l'*occupation*. C'est là que le travail personnel et l'exercice de la liberté trouvent ordinairement leur raison d'intervenir.

Qu'est-ce que avoir *une chose à soi*, sinon l'avoir marquée d'une empreinte de sa propre personnalité qui l'a rendue inviolable à autrui ? Au fond, l'appropriation n'est pas autre chose qu'une sorte de prolongement moral du *moi* au dehors, et comme son extension effective sur certains objets auparavant libres de toute occupation précédente.

On a fait à la théorie de la propriété un grief de ce recours à l'*occupation*, qui s'est trouvée malheureusement plus d'une fois n'être en fait que le simple triomphe de la force. Pourquoi ? Est-ce que, à y regarder de près, ce reproche a seulement l'ombre d'un fondement ?

Pour vivre ne faut-il pas manger ? Pour manger, ne faut-il pas *prendre* quelque part sa nourriture ? Et qu'est-ce que *prendre* quelque part sa nourriture, sinon *occuper* personnellement la chose qui doit servir d'aliment ? Voudriez-vous, s'il vous plaît, imaginer un autre moyen de pratiquer en réalité l'art de ne pas se laisser mourir de faim ?

Qu'il y ait eu des abus, et beaucoup, dans la manière d'effectuer cette occupation des biens offerts *in globo* par Dieu à l'homme pour sa subsistance, c'est évident ! Mais que peut-on conclure de là ? Que le procédé est mauvais, parce qu'il s'est trouvé des gens pour en faire mauvais usage ? Autant vaudrait alors condamner sous la même critique tous les procédés de vie privée ou sociale, en soi légitimes, parce qu'il s'est trouvé des gens pour s'en servir malhonnêtement.

D'abord l'*occupation* n'est pas le droit supérieur de la force ; quelquefois, sans doute, mais pas toujours, tant s'en faut, et donc pas *nécessairement*. A l'origine, la terre était assez vaste pour que les hommes y pussent occuper pacifiquement, sans péril de conflit avec leurs voisins, des terrains incultes n'appartenant encore à personne. L'occupation alors s'est faite le plus tranquillement du monde, comme elle se fait non moins tranquillement encore aujourd'hui par quiconque trouve sur la voie publique un objet abandonné, que personne ne vient réclamer en temps convenable, comme elle se fait toutes les fois que sur le bord de la mer, ou en terre étrangère inoccupée, l'homme met la main sur ce qui n'appartient encore à aucun maître.

Mais remarquez que cette *occupation*, pour réaliser la faculté morale de l'appropriation, doit être *effective*, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas de dire : « Ceci est à moi ; » il faut encore pouvoir le montrer par des signes qui établissent à la fois la mainmise réelle d'occupation et de conservation.

L'oiseau échappé de sa cage, et parti pour lointains pays où son propriétaire n'a plus la possibilité d'en user et ne peut plus le considérer vraiment comme faisant partie intégrante de tout ce qui touche à son *moi*, à sa personnalité morale, cet oiseau devient *nullius* et appartiendra au premier qui réussira à le capturer de nouveau.

Il est parfois très difficile d'établir ce caractère de chose vague, *nullius*, n'appartenant à personne, nécessairement requis pour que l'occupation du survenant soit légitime. Voilà pourquoi,

pour éviter des querelles, les sociétés civilisées sanctionnent authentiquement les limites de propriété par des titres, ou preuves analogues, alléguables en contestation juridique, afin que le fait de l'occupation suffisante ne soit pas perpétuellement remis en cause par le premier envahisseur venu.

Au fond, c'est toute la philosophie de l'affaire de Fachoda. Il s'agit là d'un territoire jadis soumis à la domination de l'Egypte. Des Derviches du Soudan l'ont depuis envahi sans que le Khédive ait voulu ou pu revendiquer efficacement son droit d'occupation. Survient la France qui, par guerre et droit de conquête, prétend s'installer à Fachoda, après en avoir chassé les Derviches. Soi-disant au nom de l'Egypte, l'Angleterre proteste et revendique pour l'Egypte le fameux territoire de Fachoda. A quoi la France répond : « Pardon ! un territoire que l'Egypte *n'occupait* plus d'aucune façon depuis longues années, sur lequel elle n'a jamais plus fait valoir aucun titre ancien de propriété, et qui d'ailleurs a échappé totalement à son occupation *effective*, est un territoire qui n'appartenait plus à l'Egypte. Nous en avons chassé les Derviches que vous aviez laissés s'y installer ; c'est affaire à régler entre les Derviches et nous ; vous n'avez rien à y voir. » Le point délicat est seulement de savoir si l'inoccupation de Fachoda par l'Egypte a été telle qu'on puisse la considérer comme équivalente à un abandon du propriétaire, et si les Derviches ont pu eux-mêmes s'y installer légitimement. Là-dessus nous n'avons rien à dire, n'étant pas suffisamment instruit pour trancher la question de fait. Mais le principe reste : l'occupation effective, *cum animo dominii*, est la condition pratique nécessaire de l'exercice du droit de propriété.

Les auteurs énumèrent avec soin les différents modes possibles d'occupation légitime : l'*occupation* proprement dite, l'*invention*, la *prescription*, l'*accession*, la *succession*, la *vente*, la *donation*, etc. Nous n'avons rien à dire de ces différents systèmes d'*entrée en possession* qui reviennent tous à la mainmise sur une chose, ou bien abandonnée par son propriétaire (de gré ou de force), ou bien exempte de toute servitude de domaine antécédent.

V. — Deux mots, pour finir et résumer. La propriété est *de droit naturel, dans son principe, mais de fait humain, dans son exercice pratique ;* voilà ce qu'il ne faut jamais oublier, si l'on veut éviter les controverses inutiles et faire judicieusement le partage de ce qui est immuable et de ce qui est contingent et modifiable dans la propriété.

Les abus de la propriété n'entraînent point la cessation du droit humain (social) de propriété. Ils ont leur correctif dans l'accomplissement de la loi très grave, naturelle et surnaturelle, de l'aumône. En société convenablement instruite, en société chrétienne surtout, ces abus seraient grandement atténués par les œuvres de bienfaisance privées, et, au besoin, par la bienfaisance publique et forcée de l'Etat.

La question sociale ne tient pas tout entière dans le régime de la propriété privée. L'énorme inégalité des fortunes et moyens de subsistance provient de causes multiples qui réclameraient des études à part, et pour lesquelles, sans toucher à la propriété, une société intelligente et croyante trouverait facilement des remèdes efficaces. Mais quand notre France, par exemple, se décidera-t-elle à porter le fer rouge sur le chancre du cosmopolitisme financier qui la ronge jusqu'aux entrailles, depuis que l'amour de l'or a remplacé chez nous la crainte de Dieu ? Problème de l'avenir, secret de la Providence... A nous, du moins, de répandre des idées plus saines dans le peuple et dans le monde des sociologues sur le vrai caractère du droit de propriété, sur ses origines et son mode légitime d'exercice. Ce sera, en attendant mieux, un bon service rendu à l'Eglise et à la patrie.

Q. — Il est déjà arrivé plusieurs fois que dans nos réunions ecclésiastiques on a discuté sur l'authenticité des apparitions de Notre-Dame de Pellevoisin, les uns y croyant comme ils croient à Notre-Dame de Lourdes, les autres refusant d'y croire parce que l'autorité ecclésiastique ne s'est pas prononcée sur ces apparitions comme elle s'est prononcée sur celles de Lourdes. Nous voudrions bien savoir ce qu'en pense l'*Ami du Clergé*. Croit-il à ces apparitions ? Il a rendu compte tout récemment d'un opuscule sur Notre-Dame de Pellevoisin. Il doit être fixé sur la question. Dans tous les cas il possède les moyens de se fixer.

R. — Vous êtes dans l'erreur. L'*Ami* n'est pas fixé sur la question, et il ne possède pas les moyens de se fixer. En fait de moyens en effet il ne saurait en exister qu'un seul : un jugement de l'autorité ecclésiastique. Or ce jugement n'existe pas.

Il n'y a pas lieu de discuter sur l'authenticité des apparitions de Pellevoisin, car cette authenticité ne pouvant être que le résultat d'un jugement ecclésiastique, il est indiscutable qu'elle n'existe pas là où n'existe pas le jugement.

Le récit qu'on fait de vive voix ou par écrit des apparitions de Pellevoisin peut être vrai ; mais avant le jugement de l'autorité compétente il n'est pas, il ne saurait être authentique. Ce jugement ne rend pas vrai ce qui ne l'était pas ; il affirme une vérité qui, pour être crue avec prudence, avait besoin d'être ainsi affirmée. C'est précisément cette affirmation qui produit l'authenticité. Authentique, du grec αὐθεντικός, signifie « qui peut faire autorité ». « Authentique, dit l'excellent *Dictionnaire des synonymes* de Lafaye, a rapport au témoignage et suppose déférence à une autorité. Il signifie qu'une chose fait foi ou est digne de foi par l'autorité dont elle est revêtue. » La seule autorité qui puisse rendre le récit d'apparitions comme celles qui sont dites avoir eu lieu à Pellevoisin, digne de foi pour les fidèles, au point de les

dispenser de faire eux-mêmes une enquête, c'est l'autorité ecclésiastique s'exprimant par un jugement formel.

Vous nous posez une question qui paraît très nette, et qui, en réalité, dans le cas présent, ne l'est pas du tout. Vous dites : « L'*Ami* croit-il à ces apparitions ? »

L'expression dont vous vous servez, et qui est bien celle qu'on emploie ordinairement, se trouve être ici très équivoque, et demande des explications. Quand on dit : Je ne crois pas aux revenants, je ne crois pas à la pierre philosophale, cela veut dire : Je crois positivement qu'il n'y a pas de revenants ; je crois que la pierre philosophale est une chimère. Nous ne pourrions pas dire en ce sens, non seulement sans surcharger, mais même sans dénaturer entièrement notre pensée, que nous ne croyons pas aux apparitions de Pellevoisin. Nous n'avons aucune raison de les nier. Nous avons au contraire des raisons non pas décisives assurément, mais sérieuses, d'incliner fortement, et de fait nous inclinons fortement à penser qu'elles ont vraiment eu lieu, qu'elles ne sont point des illusions d'un cerveau détraqué, et qu'elles ont un caractère divin. Les suffrages que la dévotion à Notre-Dame de Pellevoisin a obtenus et les heureux résultats qu'elle a produits, sans compter les autres preuves, font sur nous une grande impression. Mais malgré cette impression favorable très accentuée, nous pourrions dire que nous ne croyons pas aux apparitions de Notre-Dame de Pellevoisin, en ce sens qu'après tout nous ne sommes bien fixés ni sur la réalité de ces apparitions, ni sur leur caractère. A plus forte raison ne sommes-nous pas en mesure de fixer les autres. Nous n'avons nulle envie de nous substituer à la commission d'enquête que l'Ordinaire du diocèse a seul le droit de nommer.

Outre la question à laquelle nous nous sommes décidés à répondre, nous avons reçu au sujet de Notre-Dame de Pellevoisin plusieurs autres lettres. On nous a demandé pourquoi la commission d'enquête instituée par Mgr de la Tour d'Auvergne peu de temps après ces apparitions vraies ou supposées, n'a pas donné ses conclusions, ou bien, si elle les a données et qu'elles fussent favorables, pourquoi elles n'ont pas été publiées ; pourquoi ce prélat éclairé et pieux n'en a pas fait la base d'un jugement affirmant la réalité et le caractère divin des apparitions de Pellevoisin, comme Mgr Laurence évêque de Tarbes fit en 1862 des conclusions de la commission d'enquête instituée par lui en 1858 la base d'un jugement par lequel il déclarait que les apparitions de Lourdes étaient réelles et portaient un caractère divin.

Ce sont là des questions auxquelles il nous est absolument impossible de répondre.

Il est certain que la comparaison que nos correspondants établissent entre Pellevoisin et Lourdes est loin d'être en faveur de Pellevoisin. Les apparitions de Lourdes, malgré tout leur éclat et en dépit des circonstances extraordinairement merveilleuses qui les accompagnèrent et les suivirent, rencontrèrent longtemps des incrédules jusque parmi les meilleurs catholiques. Les miracles même qui s'opéraient à la grotte ne suffisaient pas pour les leur faire accepter. Après tout, disaient-ils, ces miracles, si vraiment miracle il y a, c'est la foi qui les obtient, et la foi peut être excitée même par le récit d'apparitions supposées. Des défiances obstinées assiégeaient un grand nombre d'esprits, et plus qu'aucun autre l'esprit de l'évêque du diocèse. Des rayons divins brillaient de toute part, mais des ombres épaisses s'amoncelaient autour d'eux. Cet évêque naturellement si défiant fut l'instrument dont Dieu se servit pour dissiper ces ombres et faire autour du suave et glorieux mystère de Lourdes une éclatante lumière. Le 28 juillet 1858, Mgr Laurence publiait sur les faits extraordinaires de Lourdes un mandement très étudié. On lisait dans le premier des huit articles du dispositif de ce mandement : « Une commission est instituée dans le diocèse de Tarbes à l'effet de rechercher si des guérisons ont été opérées par l'usage de l'eau de la grotte de Lourdes..., si les visions que prétend avoir eues, dans la grotte, l'enfant Bernadette Soubirous, sont réelles, et, dans ce cas, si elles peuvent s'expliquer naturellement, ou si elles revêtent un caractère surnaturel et divin... »

La commission, assistée, comme l'avait recommandé l'évêque, « d'hommes versés dans les sciences de la médecine, de la physique, de la chimie, de la géologie, etc., » accomplit sa mission avec le soin le plus minutieux et le plus consciencieux. Quand elle eut terminé ses travaux et formulé ses conclusions, Mgr Laurence n'hésita plus. Il ne restait plus aucun doute en son esprit. Il publia alors un nouveau mandement où il disait :

« Vu le rapport favorable qui nous a été présenté par la commission chargée d'informer sur l'apparition à la grotte et les faits qui s'y rattachent ;

« Vu le témoignage écrit des docteurs médecins que nous avons consultés, etc. ;

« Nous jugeons que l'Immaculée Marie, Mère de Dieu, a réellement apparu à Bernadette Soubirous, le 11 février 1858 et les jours suivants, au nombre de dix-huit fois, dans la grotte de Massabielle, près de la ville de Lourdes ; que cette apparition revêt tous les caractères de la vérité, et que les fidèles sont fondés à la croire certaine. »

A cette autorité s'en est ajouté plus tard une plus grande, la plus grande qui soit au monde. *Roma locuta est, causa finita est.* Mais dès 1862, après le jugement de l'évêque de Tarbes, la lumière était faite pour toutes les âmes droites et sincères. Nul n'aurait pu soutenir, sans faire preuve d'une inexcusable témérité, que la commission et l'évêque s'étaient trompés, d'autant qu'il eût fallu, pour être raisonnable, se livrer de son côté à une contre-enquête, et acquérir des données de nature à démentir leurs conclusions : ce qui était impossible.

Si nous avions un *jugement* analogue porté par un archevêque de Bourges sur les faits de Pellevoisin, tous les cœurs catholiques s'y rallieraient avec une immense joie et béniraient Dieu de leur avoir ainsi indiqué d'une manière certaine une nouvelle terre bénie où ils pussent honorer et invoquer sa sainte Mère et obtenir ses faveurs pour eux, pour leurs familles, et pour la France.

Mais, malheureusement, tel n'est point le cas.

Dans le récent petit volume sur Notre-Dame de Pellevoisin dont nous avons rendu compte il y a quelques semaines, on nous dit :

« L'heureuse issue de l'enquête canonique réjouit le cœur du pieux archevêque (Mgr de la Tour d'Auvergne) et accrut l'ardeur de son zèle... S'étant rendu à Rome, en juin 1877, pour le jubilé épiscopal de Pie IX, Sa Grandeur en profita pour soumettre le fait aux Congrégations chargées de prononcer sur les manifestations de cette nature. Non seulement ces Congrégations furent favorables à la cause, mais l'archevêque reçut, dans la bénédiction du Vicaire de Jésus-Christ, le plus précieux des appuis et des encouragements. »

Ainsi on nous assure que la commission, l'archevêque, les Congrégations romaines et le Pape se sont prononcés en faveur des apparitions de Pellevoisin. Mais quelle en est la preuve ? Où est le texte, ou plutôt où sont les textes de toutes ces autorités ? On n'en cite aucun, on croit pouvoir les remplacer tous par le décret porté le 22 juillet 1877 par Mgr de la Tour d'Auvergne pour ériger dans la paroisse de Pellevoisin une confrérie en l'honneur de Notre-Dame toute miséricordieuse. Une telle confrérie pouvait être érigée en n'importe quelle paroisse. Il est vrai que dans ce décret Mgr de la Tour d'Auvergne dit :

« Considérant qu'à la suite *des faits qui se sont passés à Pellevoisin*, au mois de février de l'année dernière, un mouvement marqué de dévotion envers le Sacré-Cœur et la très sainte Vierge s'est produit, non seulement dans la dite paroisse, mais encore dans des paroisses éloignées et jusque dans des pays étrangers, au point que plus de trois mille scapulaires ont déjà été distribués, et que des demandes de messes et de neuvaines arrivent continuellement ;

« Considérant qu'il est de notre devoir de favoriser ce mouvement de dévotion... »

Mais il se borne là. Si d'une part le pieux mais prudent archevêque s'abstient de porter un *jugement* sur ces *faits*, n'est-ce point parce que les renseignements recueillis par la commission et l'avis qu'elle avait émis ne le lui permettaient pas ? Si d'autre part il érige une confrérie à la suite de ces faits, ce qu'il pouvait faire sans juger la cause et sans se compromettre, n'est-ce point uniquement pour ne pas manquer à son devoir de favoriser un mouvement de dévotion qui avait pris naissance dans son diocèse ? Voilà des questions qu'il est impossible de ne pas se poser à soi-même, si l'on examine les choses de près.

On ne dira pas, pensons-nous, que ce mouvement de dévotion constitue par lui-même une preuve suffisante de la réalité et du caractère divin des apparitions. Non ; il ne constitue qu'une présomption favorable. Autrement ce ne serait pas seulement le jugement de l'autorité ecclésiastique qui serait inutile, ce serait aussi une commission d'enquête. Car il n'y a besoin ni de commission ni d'enquête pour constater ce mouvement.

Dans les lettres que nous avons reçues à ce sujet on nous demande encore pourquoi les archevêques qui se sont succédé sur le siège de Bourges depuis Mgr de la Tour d'Auvergne, ne se sont pas occupés de Notre-Dame de Pellevoisin, et se sont abstenus avec le même soin que leur prédécesseur de porter un jugement. On nous demande pourquoi, si les conclusions de la commission nommée par Mgr de la Tour d'Auvergne subsistent encore, et si elles sont favorables, aucun de ces archevêques ne les a notifiées, publiées, résumées dans un mandement ; et pourquoi, si elles ne subsistent plus, aucun d'eux n'a nommé une nouvelle commission. On nous fait observer que le curé actuel de Pellevoisin était déjà chargé de cette paroisse à l'époque des apparitions, et on nous demande s'il ne prend aucun intérêt à l'affaire, s'il ne comprend pas les avantages d'un jugement épiscopal, s'il ne travaille pas à l'obtenir, et, s'il y travaille, pourquoi il ne l'obtient pas, et à quels mystérieux obstacles il se heurte depuis plus de vingt ans.

A toutes ces questions nous n'avons rien à répondre, sinon qu'il est extrêmement regrettable pour le pèlerinage de Pellevoisin qu'on puisse les poser.

Il paraît que la voyante vit encore. Elle peut venir à mourir d'un jour à l'autre ; les éléments nécessaires pour une nouvelle enquête disparaîtront avec elle. Alors, sans être un grand incrédule, il sera difficile de ne pas soupçonner que, si l'on a laissé planer sur les origines du pèlerinage de Pellevoisin une obscurité aussi regrettable, c'est qu'on n'était pas en mesure de la dissiper.

Nous espérons que vous serez satisfait de nos explications et de nos réponses. C'est tout ce que nous pouvons vous dire. Si vous désirez une plus vive lumière, c'est à d'autres qu'il faut vous adresser.

Q. — 1° Dans le ciboire où reposent cent hosties consacrées, Notre-Seigneur est-il présent cent fois en même temps, ou seulement une fois, ne multipliant sa présence qu'au moment de la distribution séparée de ces hosties ? Il n'est sans doute présent qu'une fois dans le calice, bien que chaque goutte de l'espèce du vin le contienne tout entier ?

2° Comment expliquer encore que, ayant communié sous l'espèce du pain à la messe, je possède déjà Notre-Seigneur tout entier en moi, pour le recevoir encore tout entier aussitôt après sous l'espèce du vin ? Je ne communie pourtant qu'une fois.

R. — Ad I. Pour répondre à cette question, il faut rappeler les principales notions concernant

la présence réelle de Notre-Seigneur dans la sainte Eucharistie, principalement en ce qui concerne le lieu.

En vertu des paroles de la consécration et par concomitance, Notre-Seigneur tout entier, chair et sang, corps et âme, divinité et personne divine, se trouve sous les saintes espèces. Il est de foi qu'il est ainsi présent en chacune des hosties consacrées et dans chaque particule d'hostie après la division et séparation qui en aurait été faite. (Conc. Trid. sess. 13, can. 3).

Entre les saintes espèces et le corps vivant de Notre-Seigneur, il y a une union intime en vertu de laquelle le corps de Notre-Seigneur est lié aux saintes espèces tant qu'elles persévèrent, présent dans le lieu qu'elles occupent, subissant toutes les mutations locales des saintes espèces, mais ne subissant aucun effet des autres changements qui peuvent se produire en elles, si ce n'est que la présence réelle cesse quand les saintes espèces sont corrompues.

C'est donc par suite de son union avec les saintes espèces que Notre-Seigneur est sacramentellement présent dans un lieu ou dans un autre. Et là où sont les saintes espèces, là est vraiment, réellement et substantiellement présent Notre-Seigneur tout entier.

Sa présence en quelque lieu comprend donc trois éléments : 1° sa substance elle-même qui, pour être sous les saintes espèces, doit premièrement être elle-même en elle-même ; 2° l'union de sa substance avec les saintes espèces, qui fait qu'il est substantiellement présent sous les saintes espèces ; 3° le rapport des saintes espèces avec le lieu.

Le premier de ces éléments ne saurait être multiplié. Notre-Seigneur, Dieu et homme, reste le même, un et identique à lui-même, sous toutes les espèces consacrées. A ne considérer donc que cet élément, il n'y aurait qu'une seule et même présence de Notre-Seigneur dans toutes les hosties consacrées, car la chose présente est partout la même. Et comme il arrive parfois qu'en parlant de présence, on ne veut parler que de la présence intrinsèque, on doit, en ce cas et dans ce sens, affirmer qu'il n'y a qu'une seule présence de Notre-Seigneur sur tous les autels et en tous les ciboires du monde. Mais le plus souvent on parle de la présence extrinsèque ; et alors il ne faut pas se servir d'un langage qui ne convient qu'à la présence intrinsèque. Il faut alors tenir compte des deux autres éléments.

Le second élément, l'union de Notre-Seigneur avec les saintes espèces, fait que Notre-Seigneur est sous les saintes espèces comme dans un lieu qui le renferme sans l'enfermer, qui le contient sans le retenir, puisqu'il peut encore être ailleurs de la même manière. Ce n'est pas que ce genre de présence ou de *location* soit toute la présence réelle ; elle n'en est qu'une partie, mais c'est celle dont nous avons à nous occuper : nous laissons les autres de côté. Les saintes espèces sont donc sacramentellement le *lieu* de Notre-Seigneur.

Peut-on dire que la présence sacramentelle de Notre-Seigneur se multiplie avec la multiplication des espèces consacrées, sans tenir compte de la relation de ces espèces consacrées avec le lieu ? Nous répondrons à cette question après avoir traité la suivante.

Le troisième élément de la présence réelle, c'est le rapport ou la relation des saintes espèces avec le lieu. En vertu de cette relation, les saintes espèces sont ici et là, dans un lieu et dans un autre, et elles ont ainsi autant de présences distinctes qu'elles occupent de lieux différents. Or Notre-Seigneur, sous les saintes espèces, est soumis à toutes les conditions locales des saintes espèces. Il est là où elles sont ; avec elles, il change de lieu quand on les porte d'un lieu à un autre. Conséquemment Notre-Seigneur est, quant à sa présence en lieux divers, dans la même condition que les saintes espèces, et il y a plusieurs présences de Notre-Seigneur quand les saintes espèces sont en lieux différents. Mais si les espèces consacrées sont en un même lieu, il n'y a non plus qu'une seule présence de Notre-Seigneur.

Mais qu'est-ce qui constitue l'unité de lieu ? Est-ce l'unité de chaque parcelle consacrée, de telle sorte que dans un seul ciboire il y ait autant de lieux différents qu'il y a d'hosties consacrées différentes l'une de l'autre et occupant dans le ciboire chacune sa place ? Ou bien est-ce l'unité résultant de la juxtaposition des hosties consacrées, surtout quand l'espace qu'elles occupent est déterminé et limité, comme dans le cas particulier, par les parois du ciboire ? On peut faire valoir en faveur de chaque solution des raisons bonnes et valables : en faveur de la première, que chaque parcelle étant distincte de la parcelle voisine a son lieu spécial qui n'est pas celui des autres, et ainsi il y aura autant de lieux et de présences distinctes qu'il y a d'hosties consacrées ; en faveur de la seconde, que toutes les hosties consacrées étant réunies en un seul bloc, ont ensemble une seule et même présence collective, un seul lieu qui, pour être divisible, n'en est pas moins un. On peut donc, à volonté, dire que dans le ciboire Notre-Seigneur n'est qu'une seule fois présent parce que le ciboire constitue un lieu unique, ou qu'il est plusieurs fois présent parce qu'il y a autant de lieux particuliers qu'il y a d'hosties consacrées.

Toutefois, nous préférerions dire qu'il n'est qu'une seule fois présent, pour les deux raisons suivantes. 1° Dans le langage ordinaire et dans l'estimation commune, on ne multiplie pas les lieux en raison du nombre des objets qui se trouvent quelque part ; on dit plutôt que ces différents objets réunis dans des limites qui les renferment, comme les meubles dans une chambre, les maisons dans l'enceinte d'une ville, sont dans un même lieu. Les hosties consacrées étant réunies dans le ciboire, il est ainsi plus conforme à la

manière commune de penser et de dire, de ne voir là qu'un seul lieu et conséquemment une seule présence de Notre-Seigneur. — 2° Sous toutes les hosties consacrées, ce qui est présent, c'est Notre-Seigneur dont la substance n'est pas multipliée par la multiplication des hosties consacrées ; la substance présente étant une et unique, cette unité sera mieux signifiée si l'on dit que Notre-Seigneur n'est qu'une fois présent. Il y aurait d'ailleurs un sérieux inconvénient à dire qu'il est présent dans le ciboire autant de fois qu'il y a d'hosties différentes, parce que les esprits peu éclairés en concluraient que sa substance même se multiplie. Il vaut donc mieux dire que Notre-Seigneur est présent tout entier sous chaque hostie distincte, et présent sous tout l'ensemble, et que cependant sa présence est unique.

La multiplication de la présence de Notre-Seigneur dépend donc de la relation des saintes espèces avec le lieu extérieur. Mais, revenant à la question posée plus haut, nous avons à nous demander si la seule division opérée ou possible des saintes espèces, sans aucun rapport avec le lieu extérieur, suffirait pour que la présence sacramentelle de Notre-Seigneur fût multipliée. Nous pensons que cette division opérée ou possible ne suffirait pas. En effet, Notre-Seigneur est présent sous les accidents du pain et du vin à la manière de la substance qui est une et la même, dans un corps, quelle qu'en soit la quantité, petite ou grande, unique ou multipliée, une ou divisée, qu'on la considère soit dans le tout, soit dans ses parties séparables ou même séparées. Par conséquent, quelle que soit la masse consacrée, qu'elle soit divisée en parcelles distinctes ou non divisée, que les parcelles soient séparables ou même séparées, la présence de Notre-Seigneur reste une et unique sans que son union aux saintes espèces multiplie sa présence.

Il est vrai que la division et la séparation des parcelles consacrées produit la division et la séparation, par conséquent la multiplication de la présence sacramentelle ; mais c'est en vertu de la relation de cette séparation avec le lieu, et non point simplement en vertu de la division ou de la divisibilité des saintes espèces.

De ce qui précède, il faut conclure que Notre-Seigneur n'est présent qu'une seule fois dans le calice consacré et dans une hostie non divisée ; qu'il devient présent plusieurs fois après une division et une séparation des saintes espèces qui en détache une partie pour la mettre en un autre lieu, comme cela arrive dans la distribution de la sainte communion ; mais qu'il est douteux que la présence réelle soit multipliée, et même, plus probablement, qu'elle n'est pas multipliée dans un seul ciboire par suite du nombre des hosties consacrées.

Ad II. Le prêtre, à la messe, reçoit deux fois Notre-Seigneur : une fois sous chaque espèce consacrée. Néanmoins il n'y a qu'une seule communion parce que les deux fois il reçoit la même victime immolée, une première fois sous la forme sensible de nourriture solide, la seconde fois sous la forme sensible de breuvage : or, nourriture et breuvage forment une réfection complète, non deux repas, mais un seul.

L'espèce consacrée du pain persévérant encore au moment de la communion sous l'espèce du vin, il ne se produit pas une nouvelle présence sacramentelle de Notre-Seigneur : il n'y a de nouveau que le second rite sacramentel de la communion sous l'espèce du vin.

LITURGIE

Q. — Les *Ephemerides liturgicæ*, en l'année 1893 (je ne pourrais vous citer les numéros, je n'ai plus cette revue sous la main ni à ma disposition), ont traité *in extenso* cette question : *De Doxologia non nutanda in Vesperis ob festum solam habens commemorationem.* Voici en résumé sur quels motifs elles appuyaient la solution négative.

1° Les rubriques générales du bréviaire ne disent rien. Les rubriques particulières de l'office de la sainte Vierge ne parlent que des complies.

2° Les décrets de la S. C. R. invoqués par certains auteurs comme Carpo, de Herdt, ne concernent que complies.

3° En semblable occurrence, l'Ordo romain ne prescrit le changement de doxologie que pour complies.

Dans son n° du 17 mars dernier, l'*Ami* a dit que dans ce cas il fallait changer la doxologie. Peut-être depuis 1893 y a-t-il de nouveaux décrets, peut-être aussi les nouvelles rubriques du bréviaire modifient-elles les anciennes sur cette question.

Le docte *Ami* pourrait-il nous dire sur quelles raisons il base sa manière de voir dans cette question ? Et s'il a déjà traité cette question, voudrait-il nous indiquer le volume ou l'année ?

R. — Dans la question que l'on nous avait posée et à laquelle nous avons répondu le 17 mars de la présente année, il n'y avait aucune distinction. Nous avons eu tort de ne pas en faire nous-même.

S'il s'agit d'une fête pendant une octave de la sainte Vierge, ou d'une fête dont les Ires vêpres sont récitées au jour d'un office votif de la sainte Vierge, il faut alors dire la doxologie, bien que l'office n'ait qu'une simple commémoraison. Si au contraire aux IIes vêpres on fait simplement mémoire d'un office votif de la sainte Vierge qui se célèbre le lendemain, — c'est le cas prévu par notre correspondant et discuté par les *Ephémérides,* — les nouvelles rubriques n'ont rien changé sur ce sujet. Voici du reste la règle générale sur la doxologie à changer : « On prend la doxologie propre à une fête dès les Ires vêpres, si cette fête a les Ires vêpres *saltem a capitulo;* on commence seulement à l'hymne des complies si cette fête n'a qu'une mémoire aux vêpres. On ne récite pas cette doxologie le lendemain aux vêpres s'il n'y est pas fait au moins mémoire de la fête ; si cette fête a au moins une mémoire aux vêpres et que la fête

suivante n'ait pas de doxologie propre, on se sert de la doxologie du jour aux vêpres et aux complies. » (*N. Revue Théolog.*, année 1888, p. 550).

Q. — 1° Dans le n° 17 (1898) de l'*Ami*, page 367, vous donnez un décret concernant la génuflexion à faire par tous les membres du chœur avec le célébrant quand il dit : *Et incarnatus est*.

Ce décret est-il encore en vigueur, ou bien a-t-il été abrogé ? Je vous fais cette demande, car dans la nouvelle collection des décrets de la Congrégation des Rites je ne l'ai pas trouvé.

Je vous serais très reconnaissant si vous vouliez éclaircir mes doutes à ce sujet.

2° Dans le même numéro, page 368, vous dites que le Rituel ne prévoit pas le cas où une seule formule suffirait pour deux mariages, etc. Voici un décret qui tranche la question : « Quando plures simul copulantur, accepto primum *singulorum consensu*, et rite celebratis *singulis matrimoniis*, dictaque pro singulis forma : *Ego conjungo vos*, etc., nihil obstat quominus *benedictiones annulorum fiant in communi* per verba generalia. » C. S. O. 1 septembris 1841. Cf. *Acta S. Sedis*, vol. 26, page 635.

R. — Ad I. Il est vrai que S. S. Léon XIII a déclaré la nouvelle collection des Décrets seule authentique, et par conséquent tous les décrets qui ne s'y trouvent pas n'existent plus, à moins qu'il ne s'agisse d'un privilège particulier. Comme sur cette question il y a le décret du 15 juin 1895 qui se rapporte au même objet, il est probable que la Congrégation ou le corrigera ou l'expliquera. Il faut donc attendre pour savoir si le décret de 1659 a été abrogé ou simplement remis à une autre place où il sera expliqué.

Ad II. Nous sommes heureux d'être absolument d'accord dans notre réponse du n° 17 de la présente année avec ledit décret du Saint-Office, que nous n'avions pas eu sous la main. Si le Rituel est muet sur cette question, on pourra en sûreté de conscience suivre la méthode que nous avons indiquée pour la célébration simultanée de plusieurs mariages, c'est-à-dire que la bénédiction des anneaux seule peut être faite avec une formule commune.

Q. — 1° Lorsqu'il y a un semi-double, peut-on dire la messe en noir à l'intention de saint Joseph ou pour le succès d'une entreprise ?

2° Les prières après la messe obligent-elles sous peine de péché ? Peut-on parfois les omettre, lorsque, par exemple, on est en retard et qu'un autre prêtre attend et désire commencer le saint sacrifice à l'heure exacte ?

R. — Ad I. Le prêtre est tenu en justice de célébrer la messe selon l'intention de celui qui a donné l'honoraire.

Si la personne qui donne l'honoraire demande la messe en l'honneur d'un saint ou d'un mystère, le prêtre doit dire la messe votive de ce saint ou de ce mystère, sous peine de ne point satisfaire à son obligation (S. C. R., 3 mars 1761), pourvu que les rubriques permettent en ce jour les messes votives ; mais si les rubriques ne les permettent pas, il satisfait en disant la messe du jour, à moins que la personne donnant l'honoraire n'exige qu'on attende un jour où la messe sera permise.

Ad II. Il y a certainement obligation de réciter les prières après la messe, c'est tout ce que l'on peut dire au point de vue des rubriques. Il y a aussi des raisons qui peuvent exempter de cette règle, surtout une fois en passant, car c'est un précepte ecclésiastique : *non obligat cum tanto incommodo*. Aux moralistes à décider quelle cause excuse ou n'excuse pas de péché. Comme rubriciste, nous n'établissons que l'obligation d'une manière générale, laquelle en principe existe toujours.

Q. — Il y a certains prêtres qui prétendent qu'au mariage d'une veuve on ne doit point bénir l'anneau.

Or, ni le rituel romain ni le manuel pour la célébration du sacrement de mariage à l'usage du diocèse de Paris ne font mention de cette défense. J'ai consulté aussi les tables générales analytiques de l'*Ami du Clergé*, qui ne parlent nullement de ce cas. *Quid ?*

R. — Du moment que le Rituel donne sans distinction la bénédiction de l'anneau, il faut toujours faire cette bénédiction dans la célébration du mariage, les rituels particuliers n'ayant aucune autorité pour changer les rubriques générales ; *a fortiori* l'opinion de quelques prêtres ne peut autoriser un changement ou une omission.

Q. — Est-il permis de placer habituellement la croix sous un dais d'exposition ou trône reposant sur le tabernacle de l'autel du Saint-Sacrement, dans le cas où le dais d'exposition resterait en permanence sur le tabernacle ? Ou bien devrait-on mettre la croix en avant de ce dais, soit parce qu'elle doit être parfaitement vue du prêtre célébrant la sainte messe, soit parce qu'on ne peut pas lui accorder les honneurs réservés au Saint-Sacrement exposé ?

M. Lerosey s'exprime ainsi à propos de ce dais : « Quant au baldaquin ou dais d'exposition, que l'on met sur le tabernacle pour le Saint-Sacrement exposé, il ne doit pas être à demeure sur le tabernacle : car ce serait à tort que l'on rendrait le même honneur à la croix et au Saint-Sacrement solennellement exposé. »

Au patriarcat latin de Jérusalem, le trône ou baldaquin se trouve au maître-autel, et la croix placée derrière ce baldaquin domine les chandeliers, comme l'Eglise le désire. (Je dois vous dire qu'ici on ne donne pas de bénédiction du Saint-Sacrement avec l'ostensoir sans l'exposer sur le trône placé au-dessus du tabernacle). J'ai vu, dans une église, une disposition très simple et très ingénieuse : le dais d'exposition reste en permanence sur le tabernacle ; mais il y a sur le devant assez de place pour y mettre la croix, dès lors parfaitement visible et en dehors du trône.

R. — Un décret de la Sacrée Congrégation des Rites du 23 mai 1846 exige qu'un baldaquin reste toujours au-dessus de l'autel où l'on conserve la sainte Eucharistie. Cet autel doit servir pour la célébration de la sainte messe, il faut donc qu'il soit surmonté d'une croix. Cette croix se trouve donc par le fait même avoir les mêmes honneurs que le Saint Sacrement, cas qui a certainement été prévu par la Congrégation. Mais tous les fidèles, lorsqu'il s'agit d'un autel où se trouve la sainte Eucharistie, distinguent parfaitement dans cet autel ce qui est strictement pour l'Eucharistie et

ce qui, étant sur l'autel, n'est pas l'objet que l'on honore spécialement. Il est vrai que par baldaquin nous entendons aujourd'hui un dais qui n'est destiné qu'à l'ostensoir lui-même qui soutiendra la sainte hostie exposée à l'adoration des fidèles, mais le cas n'a pas été posé à la Sacrée Congrégation et ce baldaquin ou petit dais étant permis, il nous semble que jusqu'à décision contraire il est parfaitement permis d'y placer la croix.

Ce qui a motivé la réponse de M. Lerosey, c'est la décision qui défend de porter des reliques des saints (non pas celles de Notre-Seigneur) sous un dais, comme on porte le Saint-Sacrement, mais le cas ne nous paraît pas semblable, car dans une procession, c'est seulement pour l'objet exposé à la vénération des fidèles que l'on porte le dais, et celui-ci ne s'emploie que pour ce qui est l'objet de notre adoration. Jusqu'à décision positive contraire, nous croyons donc qu'on peut, à un autel où se trouve le Saint-Sacrement, fixer un baldaquin et mettre sous ce baldaquin une simple croix. La décision de M. Lerosey nous semble s'appliquer seulement au cas où il s'agirait d'un autel où l'on ne garde pas le Saint-Sacrement : dans ce cas en effet le baldaquin serait uniquement pour la croix.

Q. — Avez-vous remarqué cette clause dans le décret de la Congrégation des Rites, en date du 23 juillet 1897, par lequel elle permet de transférer la solennité extérieure de la fête du Sacré-Cœur : *Sub lege ut nunquam omittatur missa conventualis vel* PAROCHIALIS *officio diei respondens ubi eam celebrandi adsit obligatio...?*

Le cardinal Caprara n'avait réservé la messe conventuelle que dans les cathédrales et dans les autres églises *in quibus officium publice agatur*, et en supposant que *adsit sufficiens numerus ecclesiasticorum*.

De cette dernière condition, il n'est plus question dans le décret du 23 juillet 1897 ; faut-il la sous-entendre quand même ?

Et quatenus negative, que feront les curés qui sont seuls ?

Et ceux qui ne le sont pas ?

Car, dans ce dernier cas, qu'est-ce qui constitue la messe paroissiale ?

Dans les nombreux diocèses que je connais, ce terme a deux sens : le sens canonique, c'est la messe que le curé applique *pro populo* ; le sens liturgique, c'est la messe chantée, ou, à défaut de messe chantée, la messe célébrée à l'heure la plus commode pour l'ensemble des fidèles, celle où se font les publications de mariages, les annonces, le prône, etc.

Or, celle-ci, M. le curé ne la célèbre pas tous les dimanches ; il ne la célèbre même que rarement, pour peu qu'il ait plusieurs vicaires.

D'autre part, c'est bien cette messe qui doit être du Sacré-Cœur, car autrement le but du décret ne serait pas atteint.

Faudra-t-il donc que le curé s'abstienne de la chanter, afin que, au moins dans le premier sens, la messe paroissiale soit de l'office du jour ?

Et, s'il ne la chante pas, suffit-il que sa messe soit du dit office, toutes les autres étant du Sacré-Cœur ?

Il me semble que le décret du 21 juin 1804, expliqué par celui du 29 novembre 1831, était plus clair et plus commode pour la pratique.

R. — L'opinion la plus commune des canonistes est que, par messe paroissiale, il faut entendre la messe chantée le dimanche avec instruction pour les fidèles, que cette messe soit célébrée par le curé et appliquée *pro populo*, ou par un autre prêtre à une intention différente.

Nous reconnaissons très volontiers la difficulté que renferme le présent décret pour toutes les paroisses où il n'y a qu'un seul prêtre. C'est une raison suffisante pour demander à la Sacrée Congrégation des Rites quelle est son intention pour la pratique ; mais, s'il est à souhaiter que pour la fête du Sacré-Cœur la S. Congrégation accorde ce que le cardinal Caprara avait accordé pour toutes les fêtes, nous ne voyons pas sur quel principe on se baserait pour expliquer un décret général par une faveur accordée seulement à la France. Or, le décret du 23 juillet 1897 est général.

Q. — Faut-il une autorisation spéciale pour célébrer dans une chapelle de communauté ouverte au public, le vendredi après l'octave de la Fête-Dieu, la fête du Sacré-Cœur, alors que dans le diocèse cette fête du Sacré-Cœur est renvoyée au dimanche ?

R. — La règle générale pour une église de communauté ouverte au public, est qu'il faut suivre l'ordo du diocèse. Il ne s'agit pas, nous le supposons, de religieuses récitant l'office du bréviaire, ou d'une église desservie par des religieux. Pour la fête du Sacré-Cœur, un décret du 28 juin 1889 la fixe au vendredi après l'octave de la Fête-Dieu. Mais un nouveau décret du 23 septembre de la même année a déclaré que le premier décret laisse cette fête fixée à un autre jour, si elle l'était auparavant. Si donc dans le diocèse en question la fête est fixée au dimanche, il faudra la célébrer ce jour-là, à moins d'avoir une permission spéciale.

Q. — Aujourd'hui, 29 juin, fête des saints Pierre et Paul, j'ai à célébrer un mariage. Je ne puis pas dire la messe *pro sponso et sponsa ;* mais, à la messe du jour, puis-je dire les Oraisons qui, dans la messe *pro sponso et sponsa*, suivent le *Pater* et le *Benedicamus ?*

En d'autres termes, ces oraisons peuvent-elles se séparer de la messe *pro sponso et sponsa ?*

R. — Quand la solennité ne permet pas de dire la messe *pro sponso et sponsa* le prêtre célèbre la messe du jour, et il dit après l'oraison du jour celle de la messe *pro sponso et sponsa* sous une conclusion distincte.

S'il y a plusieurs oraisons ou mémoires, l'oraison de la messe *pro sponso et sponsa* prendra place après la dernière de celles-ci, mais elle se dira cependant toujours avant les oraisons qui sont commandées, ou que les rubriques prescrivent pour des raisons étrangères à l'office.

Après le *Pater* le prêtre donne les bénédictions *super conjuges*. De même avant le *Placeat* il récite la bénédiction « Deus Abraham... », etc. [1]

Q. — 1° Pourquoi, à un service anniversaire, est-il ordonné à l'office de prononcer le nom du défunt, et défendu à la messe ?

[1] Velghe, *Cours élémentaire de Liturgie sacrée*, p. 362.

2° Si les 2es vêpres de saint Jean de Kanty sont partagées avec les 1res vêpres d'une autre fête, ne doit-on pas dire à laudes l'hymne *Te deprecante,* au lieu d'y répéter celle des 1res vêpres ?

R.— Ad I. A un service anniversaire, à l'office, qui se trouve dans le Rituel, la lettre N. indique qu'il faut prononcer le nom du défunt. A la messe, qui se trouve dans le Missel, la lettre N. n'existe pas, et un récent décret de la S. C. dit qu'on ne doit pas prononcer le nom du défunt dans les oraisons où ne se trouve pas la lettre N. — C'est la loi. Quelle en est la raison? Nous l'ignorons.

Ad II. « Ad Laudes, hymnus ut in I Vesp., vel *Te deprecante* si non habeat II Vesp. integras. » (Rubr. du Bréviaire).

Q. — Les liturgistes admettaient généralement que les prêtres et les clercs dans les ordres sacrés, non attachés à une église, étaient tenus de faire aux suffrages mémoire du patron du lieu, au moins quand c'était l'usage dans l'endroit de leur domicile ; les nouvelles rubriques parlent bien de faire mémoire du titulaire, mais non du patron : s'ensuit-il que les prêtres et clercs ci-dessus mentionnés n'en doivent plus faire mémoire, et qu'ils doivent s'en abstenir désormais ?

R. — Les nouvelles rubriques n'ont rien changé à l'ancienne règle des commémoraisons à faire aux suffrages pour les titulaires ou les patrons ; et la règle est bien celle que connaît notre correspondant.

Un seul point a été changé ou plutôt réglé d'une manière définitive, pour l'office des compagnons d'un patron ou d'un titulaire.

ÉCRITURE SAINTE

EXPLICATION DU PSAUME CXLVIII, LE CINQUIÈME DES LAUDES

I. *Idée générale du Psaume*

L'auteur des Paralipomènes, en racontant comment David organisa dans le tabernacle la musique sacrée, nous apprend que ce roi avait établi des chantres devant l'arche « pour rendre un culte à Dieu, pour rappeler ses bienfaits, pour le louer. » (I Paral., XVI, 4). Dans les cérémonies liturgiques de l'Ancienne Loi, les psaumes étaient donc employés dans un triple but : les uns servaient à rendre à Dieu le culte suprême d'adoration ; d'autres, à rappeler au peuple les bienfaits divins ; des troisièmes enfin, à donner à Dieu les louanges qu'il mérite. Le psaume CXLVIII appartenait à cette dernière catégorie. Le mot qui lui sert de titre l'indique suffisamment : *Alleluia : Louez l'Etre.*

En passant aux mains des chrétiens, il conserva sa destination. De temps immémorial, l'Eglise le récite dans cette partie de l'office qui s'appelle *Laudes* ou *Louanges*. Vers la fin du IIIe siècle, Arnobe écrivait en parlant de ce psaume : « Quotidie hujus psalmi tuba, per totum mundum, mox ut cœperit aurora inchoare diei principium, universa quæ in cœlo et in terra sunt ad laudandum Deum provocamus. »

Comme les deux autres psaumes qui terminent à la fois, avec celui-ci, les Laudes et le Psautier, il date de l'époque qui suivit le retour de l'exil. Il fait en effet partie d'un groupe qui comprend les six derniers chants du Psautier, et qui contient de nombreuses allusions à la captivité des Juifs ainsi qu'à leur délivrance. Quant à en désigner expressément l'auteur, c'est impossible. On a nommé Esdras, Néhémie, Aggée, Zacharie ; quelques-uns même en ont reculé la composition jusqu'au temps des Machabées. Autant de suppositions oiseuses et vides d'intérêt : on n'a pas de données pour résoudre le problème.

II. *Explication littérale*

Le plan du psaume est extrêmement simple. L'auteur invite à louer Dieu toutes les créatures : d'abord celles qui sont au-dessus de nous : *Laudate Dominum de cœlis,* ℣ 1-6 ; — ensuite celles qui se trouvent sur la terre : *Laudate Dominum de terra,* ℣ 7-12 ; — et cela pour deux raisons : à cause de sa puissance créatrice, et à cause de ses bienfaits envers Israël, ℣ 13-14.

I. Que Dieu soit loué dans les cieux, par toutes les créatures qu'ils renferment : les anges, les astres, les eaux des nuages.

1. Laudate Dominum de cœlis : laudate eum in excelsis.
2. Laudate eum, omnes angeli ejus ; laudate eum omnes virtutes ejus.
3. Laudate eum, sol et luna ; laudate eum, omnes stellæ et lumen.
4. Laudate eum, cœli cœlorum ; et aquæ omnes quæ super cœlos sunt.
5. Laudent nomen Domini. Quia ipse dixit et facta sunt ; ipse mandavit et creata sunt.
6. Statuit ea in æternum, et in sæculum sæculi ; præceptum posuit et non præteribit.

Louez le Seigneur du haut des cieux, louez-le dans les plus hauts lieux ! Tous ses anges, louez-le ; toutes ses armées, louez-le ! Louez-le, soleil et lune ; louez-le toutes, étoiles brillantes ! Louez-le, cieux des cieux, et vous aussi, eaux qui êtes suspendues dans les cieux ! Que tous ces êtres louent le nom du Seigneur ! Car il a parlé, et ils ont été faits ; il a commandé, et ils ont été créés. Il les a établis pour toujours, pour les siècles des siècles ; il leur a imposé des lois qui ne changeront pas.

Le ℣ 1 s'adresse en général à toutes les créatures que nous voyons au-dessus de nous, et dont le détail sera commencé aux versets suivants. Les deux expressions *de cœlis* et *in excelsis* sont synonymes : elles désignent l'une et l'autre les régions que nous apercevons au-dessus de nos têtes. Pour se convaincre que le mot *ciel* a dans l'Ecriture ce sens vague, il suffit de se rappeler les expressions suivantes qu'on y lit à chaque instant : oiseaux du ciel, nuées du ciel, étoiles du ciel, Dieu du ciel.

Au ℣ 2, les mots *angeli* et *virtutes* sont également synonymes. Le mot hébreu traduit par *virtutes* signifie *armées;* la Bible l'emploie indifféremment pour désigner les anges et les étoiles. Ici nous sommes obligés de l'entendre dans le premier sens, puisque les étoiles seront nommées plus bas. Les anges le sont les premiers, comme étant les plus nobles des créatures supraterrestres, et les plus rapprochées de Dieu. « Voilà un sujet de perpétuelles délices pour nous, dit le P. Faber : les anges servent Dieu si bien, tandis que nous le servons si pauvrement ! Telle est la grandeur de leur amour, qu'ils trouvent de la joie dans l'amour des hommes. »

En écrivant le ℣ 3, l'auteur inspiré dut se souvenir qu'à Babylone il avait vu adorer le feu et les astres. C'est donc à propos qu'il les nomme ici parmi les œuvres de Dieu. — *Stellæ et lumen :* étoiles lumineuses. La comparaison du latin avec l'hébreu nous oblige à voir ici dans la Vulgate la figure qu'on appelle hendiadys, et qui consiste à exprimer une même idée au moyen de deux mots. Cette figure est fréquemment employée en latin. Ainsi cette phrase de Cicéron : *Præbete mihi aures et favorem,* doit se traduire : *Prêtez-moi une oreille favorable.*

Deux expressions du ℣ 4 appellent une explication. *Cœli cælorum :* nous entendons par là les sphères les plus hautes des régions supraterrestres. Certains interprètes, se souvenant du troisième ciel où fut ravi saint Paul (II Cor., XII, 2), ont imaginé de distinguer trois cieux : le ciel aérien où volent les oiseaux, le ciel sidéral où se meuvent les astres, le ciel éthéré qui s'étend au-delà des deux premiers. Alors *cœli cœlorum* désignerait ce dernier ciel. Mais rien n'indique dans l'Ancien Testament que l'astronomie des Juifs ait connu cette division. — *Aquæ quæ super cœlos sunt :* nous entendons par là les eaux contenues dans les nuages. On a prêté à ces mots bien des sens : on y a vu un élément liquide inconnu qui se trouverait au-delà des astres, on y a vu les nébuleuses, on y a vu la voie lactée. Tout cela est insoutenable. En cent endroits, l'expression dont il s'agit se lit dans la Bible. On n'a qu'à lire ces passages ou à les comparer entre eux pour se persuader que nous avons bien traduit. Voyez par exemple Ps. LXXVII, 23 : *Mandavit nubibus desuper, et januas cœli aperuit.* Le parallélisme indique assez nettement ici le sens du mot *cœli.*

Au ℣ 5, le verbe *laudent*, à s'en tenir à l'hébreu, ne se rapporte pas au verset précédent : il a pour sujet tous les êtres qu'on vient de nommer. — Les mots *Ipse dixit et facta sunt* ne se lisent pas dans l'original. C'est une glose empruntée au Ps. XXXII.

Deux grands principes de la physique sont affirmés au ℣ 6. Le premier, c'est que rien ne se perd, rien ne s'anéantit dans la nature : *Statuit ea in æternum.* Le second, c'est la stabilité des lois naturelles qui régissent les transformations et les relations des êtres créés : *Præceptum posuit et non præteribit.*

II. Le psalmiste invite en second lieu à la louange de Dieu les créatures terrestres : les monstres, les abîmes, les phénomènes météorologiques, les animaux et enfin les hommes.

7. Laudate Dominum de terra, dracones et omnes abyssi.
8. Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus.
9. Montes et omnes colles ; ligna fructifera et omnes cedri.
10. Bestiæ et universa pecora ; serpentes et volucres pennatæ.
11. Reges terræ et omnes populi : principes et omnes judices terræ.
12. Juvenes et virgines, senes cum junioribus laudent nomen Domini.

Louez le Seigneur sur la terre : vous, monstres et tous les abîmes ; feu et grêle, neige et frimas, souffles des tempêtes, qui exécutez sa parole ; montagnes et toutes les collines ; arbres à fruits et tous les cèdres ; bêtes sauvages et tous les bestiaux ; reptiles et oiseaux ailés ; rois de la terre et tous les peuples ; princes et tous les juges de la terre ; jeunes gens et jeunes filles ; vieillards et enfants. Que tous louent le nom du Seigneur !

Dracones du ℣ 7 signifie dans la Bible les monstres marins. — Par *ignis*, au ℣ 8, entendez les chaleurs de l'été ou la foudre, à cause du contexte. — *Pennatæ* du ℣ 10 ne paraîtra pas une épithète oiseuse, si l'on se souvient que son substantif *volucres* est à côté de *serpentes :* l'adjectif forme donc antithèse. — Remarquez aussi l'ordre des mots que contiennent les ℣℣ 11 et 12. Le psalmiste s'adresse tout d'abord aux rois et aux peuples : *reges et populi.* Puis il détaille chacune de ces expressions collectives. *Reges*, savoir : *principes et judices. Populi*, savoir : les sujets de tout sexe, *juvenes et virgines*, et de tout âge, *senes cum junioribus.*

Dans le passage que nous venons de traduire, se trouve exprimé l'un de nos dogmes les plus importants : c'est que la Providence de Dieu s'étend aux plus petits détails. Les phénomènes atmosphériques exécutent les ordres de Dieu : *faciunt verbum ejus* (℣ 8). Saint Augustin, expliquant notre psaume aux chrétiens d'Afrique, nous a conservé les objections qu'on faisait de son temps, parmi le peuple, contre la Providence. « Dieu, disait-on, règle les grandes choses, mais néglige les petites. Si la pluie était à ses ordres, elle ne tomberait pas sur la mer et les poissons, tandis qu'il ne pleut pas sur le sol aride de la Gétulie. S'il commandait à la foudre, est-ce qu'on verrait celle-ci frapper les montagnes et épargner les brigands, tomber sur les bons et laisser les méchants ? » Ces objections, on le voit, sont encore celles qui se produisent aujourd'hui. Le saint docteur y répond en rappelant aux hommes leur profonde ignorance, et l'infinie sagesse de Dieu. La réponse qu'il fait à la dernière objection est à retenir : « Noli mirari. Undecumque mors pio bona est. Sive inde, sive inde moriatur, quære qualis sit qui moritur, quo post mortem iturus est, non unde de vita exitu-

rus. Quidquid ergo hic accidit contra voluntatem nostram, noveritis non accidere nisi de voluntate Dei. » — « Jamais il ne faut donc s'impatienter, quelque mal qui nous arrive par la créature, ni par le chaud, ni par le froid, ni par quelque autre chose ; parce que ce serait s'impatienter contre Dieu même, dont chaque créature fait la volonté. » (*Bossuet*).

III. La fin du psaume indique deux raisons pour lesquelles toutes les créatures sont ivitées à louer Dieu : Lui seul est grand ; et c'est lui qui a relevé la puissance de son peuple.

13. Quia exaltatum est nomen ejus solius.
14. Confessio ejus super cœlum et terram ; et exaltavit cornu populi sui. Hymnus omnibus sanctis ejus ; filiis Israel, populo appropinquanti sibi.

Car c'est lui seul dont le nom est grand. La louange qu'il mérite dépasse la terre et les cieux. Il a relevé la puissance de son peuple : sujet de louange pour tous ses saints, pour les enfants d'Israël, peuple qui l'approche de près.

Quelques mots sont à expliquer. *Confessio ejus super cœlum et terram* : la seule louange digne de Dieu est celle qu'il se donne à lui-même. — *Cornu :* symbole connu de la force et de la puissance. — *Hymnus :* apposition à ce qui précède. — *Sanctis :* désigne les Juifs qui servaient Dieu fidèlement. — *Appropinquanti :* au sens propre, c'est des Lévites que ce mot était dit. Les Israélites sont le peuple proche de Dieu, parce qu'entre toutes les nations ils sont seuls à le connaître et à l'adorer.

III. *Comment les créatures sans raison peuvent louer Dieu*

Plus que les Juifs, les chrétiens ont des motifs de réciter ce psaume et d'inviter les créatures à louer Dieu. C'est nous surtout dont il a élevé la puissance : *Erexit cornu salutis nobis.* (Luc, I, 69). C'est nous surtout qui sommes son peuple proche : *Qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi.* (Eph., II, 13).

Seulement, pour nous comme pour les Juifs, une question se pose, à propos de ce psaume et de plusieurs autres où nous invitons à louer Dieu les créatures non raisonnables. Celles-ci peuvent-elles donc comprendre notre invitation, peuvent-elles y répondre ?

Non assurément. Et cependant, en un certain sens elles peuvent louer Dieu. D'abord il est bien certain qu'elles ont un langage à elles : elles nous parlent, elles nous révèlent les perfections de leur auteur. « C'est lui qui nous a faites, disent-elles ; c'est lui qui nous meut, c'est lui qui nous gouverne. » Nous dire cela, c'est déjà louer Dieu. Mais il y a plus : nous pouvons leur prêter, si je puis ainsi dire, notre âme pour aimer Dieu. Il est naturel et comme instinctif à l'homme de prêter à la nature ses sentiments. Un même paysage, le son des mêmes cloches nous semble gai ou mélancolique suivant que notre âme est dans la joie ou dans la tristesse. Ce n'est pas que les choses aient changé ; mais nous avons changé, et nous supposons dans les choses les impressions de notre âme. Si donc nous aimons véritablement Dieu, il est tout naturel que nous leur demandions de nous aider à le louer, en leur prêtant notre intelligence et notre cœur. Bossuet a exprimé ces idées dans une page célèbre qu'il faut connaître :

« L'homme est établi le médiateur de la nature visible. Toute la nature veut honorer Dieu et adorer son principe, autant qu'elle en est capable. La créature insensible, la créature privée de raison, n'a point de cœur pour l'aimer, ni d'intelligence pour le connaître. Ainsi ne pouvant connaître, tout ce qu'elle peut, c'est de se présenter à nous pour être connue, et nous faire connaître son divin auteur. Elle ne peut voir, elle se montre ; elle ne peut aimer, elle nous y presse... C'est ainsi qu'imparfaitement et à sa manière, elle glorifie le Père céleste. Mais afin qu'elle consomme son adoration, l'homme doit être son médiateur. C'est à lui à lui prêter une voix, une intelligence, un cœur tout brûlant d'amour, afin qu'elle aime en lui et par lui la beauté invisible de son Créateur. C'est pourquoi il est mis au milieu du monde, industrieux abrégé du monde, petit monde dans le grand monde, ou plutôt grand monde dans le petit monde ; afin que contemplant l'univers entier et le ramassant en lui-même, il l'offre, il le sanctifie, il le consacre au Dieu vivant. Si bien qu'il n'est le contemplateur et le mystérieux abrégé de la nature visible, qu'afin d'être pour elle, par un saint amour, le prêtre et l'adorateur de la nature invisible et intellectuelle. [1] »

L'homme qui a le mieux compris et pratiqué cela est saint François d'Assise. Son *Chant du soleil* est le meilleur commentaire du psaume CXLVIII :

« Très haut, très puissant et très bon Seigneur, à vous les louanges, l'honneur et la gloire. Nul homme n'est digne de vous nommer.

« Loué soit Dieu, mon Seigneur, avec toutes les créatures, particulièrement avec notre frère, messire le soleil ! Il est beau, il rayonne de splendeur, il est votre signe, ô mon Dieu !

« Loué soit mon Seigneur pour notre sœur la lune et pour les étoiles ! Vous les avez formées dans les cieux, claires et belles.

« Loué soit mon Seigneur pour notre frère le vent, pour l'air nuageux et serein, pour tous les temps par lesquels il sustente les créatures.

« Loué soit mon Seigneur pour notre mère la terre qui nous nourrit et nous soutient. Elle enfante les arbres et les fruits et les herbes et les fleurs colorées...

« O créatures, louez et bénissez mon Seigneur, rendez-lui grâces et servez-le en grande humilité. »

[1] Carême du Louvre, 1662, *Pour la fête de l'Annonciation.* (Lebarq, t. IV, p. 194-195).

Le gérant : J. MAITRIER.

LANGRES. — IMPRIMERIE MAITRIER ET COURTOT.